

Apontamentos sobre a relação entre religião e autorreflexividade nos escritos sobre filosofia da religião de Paul Tillich (1919-1925)

Fábio Henrique de Abreu*

RESUMO

O presente artigo somente pode ser considerado um esboço. Ele apresenta os contornos básicos de uma pesquisa de pós-doutorado que ainda se encontra em estágio de desenvolvimento. A hipótese básica que sustenta o escopo destes apontamentos gerais se encontra na assertiva de que o período intermediário da produção intelectual de Tillich – viz., o período de sua guinada em direção a uma teoria idealista-neokantiana do sentido – é fundamental para uma compreensão rigorosa da totalidade de sua obra. Este período é singular tanto por ser um período de revisão e reformulação de seus escritos schellinguianos iniciais, quanto por lançar as bases teóricas fundamentais que são responsáveis por sustentar, de forma sistemática, a totalidade de seus escritos filosóficos e teológicos ulteriores. Num primeiro momento, apontamos que as interpretações ontologizantes e ontoteológicas do pensamento de Tillich não fazem jus à fundamentação interna de seu posicionamento filosófico. Em segundo lugar, apontamos os contornos gerais da categoria do sentido como o quadro explanatório básico de seu conceito de religião. Nesta conexão, defendemos que a filosofia do espírito, da consciência e do sentido de Tillich deve ser interpretada a partir da interface entre idealismo-neokantismo e a teoria da intencionalidade oriunda da fenomenologia husserliana. Em terceiro lugar, apontamos para a relação entre religião e autoconsciência imediata

* Bacharel em Teologia (ITASA-CES-JF). Doutor em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Currículo Lattes disponível em: <http://lattes.cnpq.br/2218104538912451>. Pós-doutorando em Filosofia da Religião sob a supervisão do Prof. Dr. Eduardo Gross pelo PPCIR-UFJF (Abril de 2015 – Março de 2016), tendo como tema de pesquisa a filosofia da religião desenvolvida por Tillich entre 1919 e 1925. Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD-CAPES). Ao nosso supervisor e à CAPES – *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* –, nosso reconhecimento e gratidão pelo apoio recebido.

sob o prisma do conceito de *Unbedingte*. O incondicional, enquanto uma descrição da autoconsciência, fundamenta tanto a certeza de Deus quanto a certeza de si. Por fim, apontamos que o conceito de religião em Tillich diz respeito à transparência do espírito na reflexividade interior de sua autorrelacionalidade historicamente condicionada. É sob o prisma desta estrutura de autorreflexividade do espírito que a ontologia de Tillich deve ser interpretada.

Palavras-chave: religião; teoria idealista-neokantiana do sentido; fenomenologia; autoconsciência imediata e intencionalidade; autorreflexividade e autotransparência.

NOTES ON THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND SELF-REFLEXIVITY IN PAUL TILlich'S WRITINGS ON THE PHILOSOPHY OF RELIGION (1919-1925)

ABSTRACT

The following article can only be considered a draft. It presents the basic contours of a post-doctoral research which is still in development. The basic hypothesis that sustains the scope of these general guidelines lies in the assertion that the intermediary stage of Tillich's intellectual production – viz., the period of his shift toward an idealist-neo-Kantian theory of meaning – is fundamental to an accurate understanding of his entire work. This period is unique both for providing a revision and reformulation of his initial and basically Schellingian writings and for laying the fundamental theoretical foundations that are responsible for sustaining – in a systematic fashion – the totality of his ulterior philosophical and theological writings. Firstly, we point out that the ontologyzing and ontotheological interpretations of Tillich's thought are not entitled to the internal foundation of his philosophical position. Secondly, we point out the general contours of the category of meaning as the basic explanatory framework of his concept of religion. In this connection, we argue that Tillich's philosophy of spirit, consciousness, and meaning is to be interpreted from the interface between Idealism-neo-Kantianism and the theory of intentionality stemming from Husserl's phenomenology. Third, we point to the relationship between religion and immediate self-consciousness under the prism of the concept of *Unbedingte*. The Unconditional, as a description of self-consciousness, grounds both the certainty of God as well as the self-certainty. Finally, we point out that

the concept of religion in Tillich concerns the transparency of the spirit in the inner reflexivity of its historically conditioned self-relatedness. It is in light of this self-reflexivity structure of the spirit that Tillich's ontology should be interpreted.

Keywords: religion; idealist-neo-Kantian theory of meaning; phenomenology; immediate self-consciousness and intentionality; self-reflexivity and self-transparency.

O ponto de partida da presente investigação

Em uma de suas cartas enviadas a Emanuel Hirsch, Tillich afirma que “a vida espiritual é a vida no sentido ou na incessante doação criativa de sentido” (TILLICH, 1983, p. 125; tradução nossa)¹. Esta sentença – escrita durante um período em que Tillich buscava “preencher as grandes lacunas” (TILLICH, 1983, p. 94) em seu pensamento sistemático – possui uma dimensão claramente programática. Sua relevância não jaz apenas na atitude revisionista adotada por Tillich em relação a seu período schellinguiano inicial. Antes, a sentença de Tillich possui o mérito de demarcar o início de uma nova fase em seu pensamento filosófico – a saber, o período da guinada “em direção a uma teoria idealista-neokantiana do sentido” (DANZ, 2009, p. 177-183)².

A hipótese básica que conforma o escopo destes apontamentos gerais se encontra na assertiva de que o período intermediário da produção intelectual de Tillich é fundamental para uma compreensão rigorosa da totalidade de sua obra. Este período é singular tanto por ser um período de revisão e reformulação de seus escritos schellinguianos iniciais, quanto por lançar as bases teóricas fundamentais que são

¹ Geistiges Leben ist Leben im Sinn oder unablässige schöpferische Sinngebung“. Nesta mesma conexão, prossegue Tillich: „So geben wir der Welt einen logischen – ethischen – ästhetischen, so auch einen religiösen Sinn. Diese Sinngebung ist bei der Mehrheit der Menschen und bei allen in der meisten Zeit unmittelbar. Bewußt wird sie nur in einzelnen Momenten, schöpferisch nur in einzelnen Persönlichkeiten.“ (p. 125). [Todas as traduções de textos em língua estrangeira para o português, salvo quando – e se – houver menção do contrário, são nossas.]

² Para um exame minucioso dos contornos fundamentais da *Sinntheorie* de Tillich, cf.: DANZ, C. **Religion als Freiheitsbewußtsein**. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000, p. 300-352; DIENSTBECK, S. **Transzendente Strukturtheorie**. Stadien der Systembildung Paul Tillichs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG., 2011, p. 235-338.

responsáveis por sustentar, de forma sistemática, a totalidade de seus escritos filosóficos e teológicos ulteriores (DANZ, 2009, p. 173)³.

Um dos principais problemas nas tentativas de interpretação da teologia filosófica de Tillich diz respeito ao tratamento unilateral da ontologia presente em seus escritos tardios, sobretudo nos três volumes de sua *Systematic Theology*. Por tratamento unilateral queremos apontar, aqui, para os problemas oriundos de uma análise do pensamento tardio de Tillich que assume a ontologia presente nos escritos que compõem o terceiro período de seu pensamento como ponto de partida fundamental e fundante de sua reflexão. Pode-se afirmar com segurança que é, sobretudo, em função do excessivo peso ontológico conferido ao seu pensamento tardio que Tillich tem sido interpretado de forma algo caricaturesca – posto que sob o prisma de uma ontoteologia! – tanto por seus críticos anglofônicos, especialmente – mas não apenas –

³ O que aqui se designa como “o período intermediário” da produção acadêmica de Tillich advém da divisão – algo ampla, diga-se de passagem – do pensamento tillichiano em três fases discerníveis, porém *fundamentalmente* conectadas, tal como elaborada por Christian Danz. A divisão de Danz é propícia na medida em que, sem obliterar as mudanças de acento, é capaz de demonstrar a continuidade fundamental do pensamento tillichiano em sua totalidade. Como Danz afirma: “Broadly speaking, there are three phases in Tillich’s philosophical thinking. Firstly, there is his enthusiastic reception of the speculative idealism of Fichte and Schelling. This phase began in his student days and continued up to the First World War. The second phase, which began shortly before the end of the war, is characterized by a reshaping of the speculative philosophy of his pre-1914 theology and philosophy in terms of a new theory of meaning. The decisive characteristic of this phase can be seen in Tillich’s employment of the concept of meaning as the basic category for the concept of religion. The third and last phase of his philosophical thinking is characterized by a concern with ontological questions. This third phase extends back as far as the late 1920s and reaches its culmination in the *Systematic Theology*. *These three phases of Tillich’s philosophical thinking are nevertheless characterized by a high degree of continuity, and the theory of meaning that is central to his earlier thinking never fully recedes*”. DANZ, C. Tillich’s Philosophy. In: MANNING, R. R. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 173 [A ênfase na última sentença é nossa]. Para uma divisão distinta das fases do pensamento tillichiano, cf.: SCHÜBLER, W. Tillich’s Life and Works. In: MANNING, R. R. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**, p. 3-17. Para breves considerações sistemáticas sobre o desenvolvimento intelectual de Tillich, cf. o excelente artigo de BARTH, U. Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs. DANZ, C.; SCHÜBLER, W. (Hrsg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven**. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG., 2011, p. 13-37.

estadunidenses⁴, quanto por diferentes estudiosos em nosso próprio contexto de reflexão⁵. Em função de tais leituras, que aqui consideramos como pouco matizadas, a ontologia de cunho existencialista desenvolvida por Tillich, que caracteriza os contornos do terceiro período de seu pensamento, tem sido analisada de forma totalmente independente da estrutura fundante de sua teoria do sentido (*Sinntheorie*) alemã. Com isso, a estrutura fundamental própria “de uma *filosofia da consciência ou do sentido*” (HAIGIS, 2002, p. 115; ênfase no original) tal como

⁴ DOURLEY, J. P. The Problem of Essentialism: Tillich's Anthropology versus His Christology. In: PARRELLA, F. J. (Ed.). **Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community**; International Paul Tillich Conference. New Harmony, 17-20 June 1993. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 125-141 é um exemplo clássico deste tipo de crítica pouco matizada. Seu artigo se baseia apenas nos textos tardios de Tillich, sobretudo a *Systematic Theology*, sem fazer qualquer menção aos textos do período alemão. Por esta razão, Dourley incorre no equívoco de caracterizar a reflexão de Tillich como “essencialista”, o que seria completamente impossível caso um incursão em seus escritos germânicos tivesse sido realizado com o devido rigor. CLAYTON, J. P. **The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 191-249 (sobretudo, p. 236), por sua vez, não somente censura o alegado “essencialismo” tillichiano, como também sugere que, com o desenvolvimento do “método de correlação”, elaborado de forma mais exaustiva, como é de conhecimento geral, na *Systematic Theology*, a *Kulturtheologie* de 1919 foi arbitrariamente transformada em teologia apologética (*Kirchentheologie*), passando a ser cabalmente dependente da teologia querigmática (p. 222).

⁵ Em nosso contexto, esta interpretação ontologizante de Tillich tem sido mais rigorosamente sustentada pelo Presidente da Sociedade Paul Tillich do Brasil – viz., pelo Prof. Dr. Etienne Alfred Higuét. De acordo com Higuét, a ontologia do período tardio de Tillich opera como uma *filosofia primeira*, na medida em que fundamenta a totalidade de sua obra. Conforme afirma HIGUET, E. A. Ontologia e religião na teologia da cultura de Paul Tillich – A contribuição da ontologia para a análise religiosa da cultura. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 11, n. 22, dez. 2012, p. 20: “A teologia da arte de Paul Tillich, como a sua teologia toda, *fundamenta-se numa ontologia existencial e dinâmica*” [Ênfase nossa]. Por outro lado, em um artigo mais recente, HIGUET, E. A. Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 13, n. 26, dez. 2014, p. 31 afirma que Tillich, “através de sua superação do teísmo, da generalização da linguagem simbólica na teologia e da superação parcial da ‘onto-teo-logia’ antecipou o abandono de formas de linguagem e pensamento vinculadas a uma época dominada pela leitura literal dos mitos e símbolos – isto é, sua transformação em conceitos – e pela autoridade dogmática irrecusável”. Aqui, Higuét confere à teologia filosófica de Tillich, ao menos, uma “superação parcial da ontoteologia”: restar-nos-ia perguntar pelo significado preciso desta superação, ainda que parcial. No entanto, nem mesmo esta indicação de uma “superação parcial” impede que Higuét defenda, neste mesmo artigo, a ontologia como fundamentação da reflexão tillichiana. Em suas palavras: “Com estas reflexões, não pretendemos negar o enraizamento de Tillich na tradição metafísica ocidental, platônica (dualismo essência-existência) e aristotélica (substância e acidentes). *Tampouco queremos negar o quadro ontoteológico do seu pensamento, isto é, a fundamentação ontológica de sua teologia*” [Ênfase nossa].

construída por Tillich parece retroceder a ponto de ser completamente substituída por uma formulação ontológica independente, que não possui qualquer relação com seus escritos prévios no âmbito da filosofia da religião⁶. O resultado deste tipo de “interpretação dispensacionalista” é, na maioria das vezes, não apenas o completo desprezo da teoria filosófica do período intermediário de Tillich e uma maior concentração em suas obras tardias, mas também uma compreensão, em última análise, superficial da *estrutura ontológica* presente – sobretudo, embora não somente⁷ – em seus escritos estadunidenses. Sob o prisma deste quadro hermenêutico geral, Tillich passa a ser interpretado como “um ontoteólogo par excellence” (ROBBINS, 2015, p. 159)⁸, e sua filo-

⁶ Posição, entre outros, de LEINER, M. Tillich on God. In: MANNING, R. R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Paul Tillich**, p. 43: “The first volume of *Systematic Theology* (1951) emphasizes other elements besides the breakthrough of the basic ground (‘tragender Grund’) of the self in the knowledge of God. The theory of subjectivity recedes into the background, while ontology becomes more important”.

⁷ A preocupação de Tillich com o problema da ontologia é bem mais antiga do que geralmente se assume. Sobre este ponto, cf., por exemplo, SCHARLEMANN, R. P. Ontology in Tillich’s Dogmatics of 1925. In: **Religion and Reflexion: Essays on Paul Tillich’s Theology**. (Tillich-Studien. Band 16.) Ed. Erdmann Sturm. Münster: LIT Verlag, 2004, p. 203-214. Embora a interpretação de Scharlemann seja questionável na literatura secundária contemporânea, na medida em que aponta para uma descontinuidade radical entre o Tillich do período intermediário e o Tillich tardio, seu artigo possui o mérito inegável de pôr em discussão a compreensão do papel da ontologia no pensamento de Tillich já em 1925.

⁸ Esta caracterização ontoteológica do pensamento de Tillich já foi defendida por, entre outros, WINQUIST, C. **Desiring Theology**. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 62: “Tillich is not a postmodern theologian. He clearly works within the ontotheological tradition. The hermeneutical strategies within his thinking are elaborative rather than deconstructive”. Winquist, no entanto, acrescenta: “His [viz., Tillich’s] specific philosophical indebtedness to the ontotheological tradition of nineteenth-century German idealism and more general mortgage to the autonomous subject of Cartesianism are allied with a theological exigency in his thinking that subverts and transcends the totalization and exclusivity of these philosophical traditions” (p. 63). O que aqui se nota, evidentemente, é que Winquist caracteriza todo o edifício da “filosofia clássica alemã” sob a chave geral da ontoteologia. A pergunta que permanece para o leitor atento é: não estamos aqui, uma vez mais, frente a uma caricatura grotesca que não resiste a um exame rigoroso e que, em última análise, simplesmente remonta à arrogância filosófica de Heidegger? Acaso seriam os autores canônicos da filosofia clássica alemã meros proponentes de uma ontoteologia? No que diz respeito à filosofia clássica alemã, HENRICH, D. **Der ontologische Gottesbeweis**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, por exemplo, em sua análise de Hegel e da ontoteologia, distingue entre *a.* uma metafísica precrítica, *b.* a crítica kantiana à metafísica precrítica e às provas teológicas tradicionais, e *c.* o idealismo especulativo pós-kantiano. A partir desta distinção, Henrich aponta que, em Hegel, por exemplo, o idealismo especulativo se configura, antes, como uma crítica à metafísica tradicional, e não como uma forma posterior de ontoteologia, tal como o quer Heidegger e seus sequazes. Sobre este ponto, cf., sobretudo, a p. 192 da obra de Henrich. Tendo-se em vista tais análises rigoro-

sofia da consciência e do sentido, elaborada sob o fundamento mais amplo de uma filosofia do espírito, torna-se completamente obliterada. A obliteração de sua filosofia do espírito ocorre precisamente em função de uma compreensão ontológica que, neste caso, supostamente operaria como fundamento ou *philosophia prima* de toda sua reflexão teológico-filosófica tardia. Se a teologia filosófica tardia de Tillich constitui, de fato, uma ontoteologia, então o corolário desta sentença é que toda tentativa de caracterizar sua filosofia da consciência ou do sentido sob o prisma mais amplo de uma filosofia do espírito torna-se completamente impossível (sobretudo se quisermos reivindicar, como de fato intencionamos, que esta filosofia do espírito permanece o ponto de partida fundante da *totalidade* de sua obra). Neste caso, seríamos forçados a admitir que a categoria do “sentido” (*Sinn*), por mais importante que tenha sido para o desdobramento da filosofia da religião do

sas, como a de Henrich, a historiografia heideggeriana torna-se insustentável. Ao apontar uma continuidade fundamental entre a metafísica ocidental moderna e a metafísica grega, bem como uma descontinuidade entre ambas em função da noção de “*Weltanschauung*”, Heidegger torna-se incapaz de perceber que os princípios gêmeos do pensamento filosófico moderno – viz., “autopreservação” e “autoconsciência” – devem ser analisados em cada sistema filosófico particular sob o prisma de uma constelação de problemas relacionados, e não rejeitados, por meio de uma autoasserção de tipo baconiano obviamente generalizante, como princípios que conduzem inevitavelmente a uma “vontade de poder”. Sobre este ponto, cf. HENRICH, D. *The Origins of the Theory of the Subject*. In: HONNETH, A. et al. (Ed.). **Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment: Studies in Contemporary German Social Thought**. Cambridge; London: The MIT Press, 1992, sobretudo, p. 33-34. Com isso queremos apontar que assumir a caracterização heideggeriana do pensamento filosófico moderno como a história do “esquecimento do ser” (*Seinsvergessenheit*), bem como sua ideia de que na base da metafísica moderna jaz uma estrutura onto-teo-lógica unitária, constitui um movimento ingênuo no âmbito da história das ideias filosóficas. A interpretação de Heidegger, além de possuir uma clara agenda programática – ou, precisamente por possuí-la! –, não faz jus aos diferentes pensadores por ele genericamente criticados: em função disso, sua interpretação é, no mínimo, arbitrária. Para uma análise da historiografia filosófica de Heidegger, cf.: HEIDEGGER, M. **Gasamtausgabe**. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 11: Identität und Differenz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2006, p. 51-79 (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*). Para nossos propósitos imediatos, entretanto, é suficiente apontar que toda tentativa de oferecer uma análise do pensamento de Tillich, que inegavelmente é devedor da tradição filosófica que circula entre Kant e Hegel, a partir da crítica ontoteológica de Heidegger constitui, *ipso facto*, uma crítica ingênua. Para um exemplo deste tipo de procedimento em nosso contexto, cf. JOSGRILBERG, R. Uma leitura pós-heideggeriana da onto-teologia de Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 11, n. 21, jun. 2012, p. 59-76. Para uma crítica incisiva ao programa de Heidegger, cf. PANNENBERG, W. *Das Ende der Metaphysik und der Gottesgedanke*. In: **Metaphysik und Gottesgedanke**. Göttingen; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 7-19.

período intermediário da reflexão tillichiana, teria sido suplantada pela categoria do “ser” (*Sein*) enquanto epicentro ou centro gravitacional de uma ontologia precrítica da substância. A ontologia assumiria, assim, o *status* de filosofia primeira, servindo como fundamento, especialmente, da produção intelectual que compõe o terceiro e mais bem-conhecido período de seu pensamento.

Não obstante, e por mais superficial que este tipo de interpretação generalizada possa ser, toda caracterização do pensamento de Tillich como um movimento disjuntivo entre *Sinn* e *Sein* levanta, como bem aponta Danz, “mais questões que soluções” (2009, p. 185)⁹. Além disso, tal interpretação ontologizante mostra-se incapaz de responder o reconhecimento, cada vez mais evidente na literatura secundária contemporânea, de que os elementos centrais da teoria do sentido de Tillich são inegavelmente constitutivos de sua produção ulterior – e isto tanto em suas obras tardias e mais amplas sobre teologia da cultura, quanto em sua *Systematic Theology*¹⁰. Frente a tais dificuldades, parece-nos que uma chave hermenêutica que opera nos moldes de uma sobreposição do *Sinn* pelo *Sein* – na medida em que esta chave aponta para uma fundamentação ontológica nos moldes de uma ontoteologia! – não é satisfatória para uma interpretação rigorosa do pensamento de Tillich em sua totalidade e intenção programática. Antes, esta interpretação falha em reconhecer que os elementos teóricos fundamentais do pensamento tillichiano devem ser elucidados *a partir das obras que conformam sua fase idealista-neokantiana*, e não por meio de uma leitura isolada da literatura que compõe a terceira fase de seu pensamento¹¹. É

⁹ Veja, nesta conexão, também o artigo de DIENSTBECK, S. Von der Sinntheorie zur Ontologie. Zum Verständnis des Spätwerks Paul Tillichs. **Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie**, vol. 57, Issue 1, 2015, p. 32-59.

¹⁰ WENZ, G. **Subjekt und Sein**. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs. München: Chr. Kaiser Verlag, 1979, p. 48, por exemplo, afirma que tem prevalecido „in der Sekundärliteratur mehr und mehr die Einsicht in [die] Kontinuität des Tillichschens Denkens“. Ainda sobre a continuidade na totalidade da obra de Tillich, cf. DANZ, C. **Religion als Freiheitsbewußtsein**. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, p. 4 [nota 6].

¹¹ O próprio Tillich adverte seus leitores em relação à dependência de suas obras tardias dos conceitos trabalhados em suas obras iniciais: “There is even in a well organized work such as my *Systematic Theology* a certain inconsistency and indefiniteness of terminology; there is the influence of different, sometimes competitive motives of thought, and there is a taking for granted of concepts and arguments which have been dealt with in other places”. TILLICH, P. Autobiographical Reflections. In: KEGLEY, C. W.; BRETALL, R. W. **The Theology of Paul Tillich**. New York: The Macmillan Company, 1964, p. 15.

o desenvolvimento desta estrutura idealista-neokantiana que constitui a realização filosófica mais significativa de Tillich e que forma a base de sua mais bem conhecida “guinada ontológica” – isto se, de fato, estivermos autorizados a indicar, de uma forma rigorosa, que há uma *guinada* ontológica propriamente dita no pensamento de Tillich. Em outras palavras: a filosofia da consciência e do sentido desenvolvida por Tillich em seu período intermediário constitui a estrutura conceitual fundante de todos os seus escritos acadêmicos ulteriores, de sorte que sua teoria ontológica deve ser compreendida como um *momento* necessário dentro de sua teoria transcendental do sentido, e não como o fundamento de sua reflexão filosófica e teológica¹². Como corolário de tais considerações tem-se que, à parte de uma análise exegética rigorosa dos escritos constitutivos do período intermediário de Tillich, também seus trabalhos tardios – e, por assim dizer, mais “populares”, muito embora não menos complexos – jamais poderão ser compreendidos de uma forma minimamente rigorosa e consistente¹³.

Apontamentos gerais sobre a teoria do sentido como estrutura básica do conceito tillichiano de religião

Se afastarmos um pouco o olhar desta unilateralidade intrínseca a certa “história dos efeitos” do pensamento tillichiano, e se nos dirigirmos com atenção para a estrutura conceitual de sua teoria do sentido, logo perceberemos que suas reflexões no âmbito da filosofia da religião não podem ser simplesmente abandonadas. É preciso atentar, antes de tudo, que neste período particular da reflexão tillichiana o tema em questão não é outro senão a fundamentação rigorosa de uma *Bewußtseinsphilosophie*, por meio da qual não somente uma teoria da autoconsciência é desenvolvida, como também o fundamento do conceito de religião é articulado como *prius* da autoconsciência individual. Por outro lado, Tillich, neste período, em conformidade com seus interlocutores teológicos mais próximos (F. D. E. Schleiermacher e E. Troeltsch, especialmente), se ocupa com o problema da *autonomia da religião*, tratando de afirmá-la sem, com isso, deixar qualquer

¹² Cf. DANZ, C. **Religion als Freiheitsbewußtsein**. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, p. 13-25.

¹³ Sobre este ponto, cf. DANZ, C. Tillich's Philosophy, p. 173-174.

lugar possível para uma diástase entre religião e cultura. Antes, em sua perspectiva, e em contraposição aos principais expoentes da *Wort-Gottes-Theologie* liderada por Karl Barth, a religião somente se torna acessível *por meio* da cultura¹⁴, isto é, através das formas concretas postas pelo espírito em sua atividade criativa incessante. Isso implica afirmar que o estabelecimento de uma diástase ou separação entre estas duas dimensões de intencionalidade da consciência constitui, em seu pensamento ao menos, uma atitude completamente impossível. Neste sentido, Tillich é, contra sua própria perspectiva, um típico herdeiro das teologias liberais alemãs – mais precisamente, o verdadeiro herdeiro do programa teológico desenvolvido por Ernst Troeltsch, e sua filosofia da religião, aqui compreendida enquanto teologia fundamental, corresponde integralmente a uma teoria da teologia, por ele articulada sob o prisma pós-kantiano de uma teologia da modernidade¹⁵. Trata-se, de acordo com a precisa definição oferecida por Christian Danz, de uma “teologia enquanto teoria das condições constitutivas da subjetividade individual” (DANZ, 2000, p. 413-415).

A relação permanente e imprescindível entre religião e cultura pode ser considerada uma necessidade da filosofia da religião de Tillich. Esta configuração se torna necessária em função de seu desenvolvimento nos termos de uma teoria da consciência, ou, mais precisamente, de uma teoria da consciência intencional ou noética. A religião, neste caso, representa uma atitude qualitativa de direcionamento e intencionalidade da consciência subjetiva. A influência da fenomenologia de Husserl no desenvolvimento da filosofia do sentido de Tillich é, desta

¹⁴ De acordo com CLAYTON, J. P. **The Concept of Correlation**: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology, p. 121, Tillich emprega o termo “cultura” em três acepções: “(1) ‘culture’ as the cultivation of natural capacities; (2) ‘culture’ as *Geistesleben*; (3) ‘culture’ as a complex whole”. Para a elucidação destes três sentidos na obra de Tillich, cf. as p. 123-152 da obra de Clayton.

¹⁵ Para uma tentativa de sistematizar os diferentes liberalismos teológicos como tipos de “Theologietheorie” e “Theologie der Moderne”, cf.: WOLFES, M. **Protestantische Theologie und moderne Welt**: Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 570-586. Que o próprio Tillich jamais tenha escapado da própria tradição teológica liberal que intencionava rejeitar, é mais do que evidente. Sobre este ponto, cf.: MANNING, R. R. **Theology at the End of Culture**: Tillich’s Theology of Culture and Art. Leuven; Paris; Dudley: Peeters, 2005, sobretudo, p. 5-55, onde a pertença de Tillich à linha teológica “Schleiermacher-Troeltsch” é satisfatoriamente demonstrada.

forma, mais que evidente, na medida em que Tillich se apropria da estrutura de intencionalidade do ato da consciência tal como formulada por Husserl, sobretudo, em suas *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*¹⁶. Esta estrutura de atividade da consciência intencional é parte constitutiva da filosofia da consciência elaborada por Tillich. Ela constitui um elemento imprescindível tanto na fundamentação de sua filosofia da religião, quanto na formulação por ele estabelecida do modo do relacionamento entre religião e cultura. Assim, temos que o programa filosófico de Tillich possui uma demarcação histórico-intelectual muito clara. Ele se encontra, em termos mais precisos, na interface entre uma filosofia transcendental de cunho idealista-neokantiano e a fenomenologia husserliana¹⁷. É, pois, sob o prisma deste quadro geral que a história dos problemas e os contornos fundamentais do programa tillichiano devem ser analisados. Posto de outra forma: a filosofia da religião de Tillich opera a partir de uma estrutura teórica de cunho transcendental¹⁸, e não ontológica ou ontoteológica.

A religião, entendida nos termos de uma atitude intencional da consciência, pode ser prontamente percebida na reflexão de Tillich sobre o tema da *essência da religião*, tal como ele o desenvolve, sobretudo, em sua *Religionsphilosophie* de 1925¹⁹. Formulando seu conceito de

¹⁶ Cf. NEUGEBAUER, G. Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs vor dem Hintergrund seiner Schelling- und Husserlrezeption. In: DANZ, C.; SCHÜBLER, W. (Hrsg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven**, p. 38-63, por exemplo, demonstra com maestria a influência da fenomenologia de Husserl sobre o pensamento de Tillich. Esta influência constitui, diga-se de passagem, um ponto indispensável a ser observado e matizado em toda análise rigorosa da filosofia da religião de Tillich.

¹⁷ Este ponto foi suficientemente demonstrado por, entre outros, DANZ, C. Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religions-theorien bei Otto und Tillich. In: LAUSTER, J.; SCHÜZ, P.; BARTH, R.; DANZ, C. (Hrsg.). *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014, p. 344. Para uma análise mais detalhada, cf. o já citado artigo de NEUGEBAUER, G. Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs vor dem Hintergrund seiner Schelling- und Husserlrezeption, p. 47-63.

¹⁸ Sobre este ponto, cf.: DIENSTBECK, S. **Transzendente Strukturtheorie**. Studien der Systembildung Paul Tillichs, p. 435-468.

¹⁹ TILLICH, P. *Religionsphilosophie*. (1925). In: CLAYTON, J. P. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 117-170. No que se segue, ofereceremos uma paráfrase da estrutura da consciência do sentido tal como elaborada por Tillich, sobretudo, nas páginas 133-135 do texto supracitado. O texto original será reproduzido nas notas de rodapé.

religião a partir do horizonte de uma teoria do sentido, Tillich afirma que em toda consciência do sentido há três elementos contidos. Em primeiro lugar, há uma consciência do contexto ou da estrutura de interconexão do sentido, a partir da qual o sentido é estabelecido e sem a qual o sentido se perderia; em segundo lugar, há a consciência da dotabilidade de sentido (*Sinnhaftigkeit*) do contexto ou estrutura de interconexão de sentido enquanto tal, isto é, a consciência de “um sentido incondicionado”, que se faz presente em todo sentido particular; em terceiro lugar, há a consciência de “uma reivindicação” sob a qual todo sentido particular permanece, isto é, a reivindicação de “realizar o sentido incondicionado” (TILLICH, 1987, p. 133)²⁰.

A partir da demarcação destes três elementos envolvidos em toda consciência do sentido, os conceitos de religião e cultura, bem como seu relacionamento de reciprocidade imprescindível, tornam-se inteligíveis: se a consciência intencional se direciona para as formas particulares de sentido e sua unidade (*die einzelnen Sinnformen und ihre Einheit*), então encontramos a definição de “cultura”. Por outro lado, se a consciência se direciona para o sentido incondicionado, para a substância do sentido (*den unbedingten Sinn, den Sinngehalt*), nos deparamos, desta forma, com o conceito de “religião”. Como postula a clássica fórmula tillichiana, “religião é o direcionamento intencional ao incondicionado, cultura é o direcionamento intencional às formas condicionadas e sua unidade, que são as determinações mais gerais e mais formais da filosofia da religião e da filosofia da cultura” (TILLICH, 1987, p. 134; ênfase no original)²¹. O que se torna evidente aqui é que, aquilo que é definido abstratamente de forma isolada e, portanto, inadequadamente, permanece essencialmente unido. Nas palavras de Tillich: “forma e substância se pertencem mutuamente; não faz sentido

²⁰ „In jedem Sinnbewußtsein ist ein Dreifaches enthalten: erstens das Bewußtsein des *Sinnzusammenhanges*, in dem jeder einzelne Sinn steht und ohne den er sinnlos würde; zweitens das Bewußtsein um die Sinnhaftigkeit des Sinnzusammenhanges und damit jedes einzelnen Sinnes, d. h. das Bewußtsein um einen *unbedingten Sinn*, der in allem Einzelsinn gegenwärtig ist; drittens das Bewußtsein um eine *Forderung*, unter der jeder Einzelsinn steht, den unbedingten Sinn zu erfüllen“.

²¹ „Religion ist Richtung auf das Unbedingte, Kultur is Richtung auf die bedingten Formen und ihre Einheit, das sind die allgemeinsten und formalsten Bestimmungen der Religions- und Kulturphilosophie“.

pôr uma sem a outra” (TILLICH, 1987, p. 134)²². Posto de forma mais direta, cultura (*Sinnform*) e religião (*Sinngehalt*), embora discerníveis, constituem “dimensões” codependentes, de sorte que uma não pode jamais ser apreensível sem a outra.

Evidentemente, do ponto de vista de sua *intencionalidade*, ou melhor, sob o aspecto da consciência subjetiva, a cultura não é religiosa. No entanto, quando considerada a partir de sua dimensão de profundidade, isto é, sob o prisma de seu *Sinngehalt*, todo ato cultural possui um elemento religioso, uma vez que sendo um ato condicionado de sentido ele se encontra fundamentado no sentido incondicionado. Aqui, o reverso desta fórmula de Tillich também se aplica. Todo ato religioso, enquanto atividade do espírito, é cultural, embora do ponto de vista da intencionalidade da consciência subjetiva ele permaneça distinto da cultura. Novamente nas palavras de Tillich: “*no ato cultural, portanto, o religioso é substancial; no ato religioso, o cultural é formal*” (TILLICH, 1987, p. 135; ênfase no original)²³. Religião e cultura – ainda que permaneçam distintas – se relacionam, assim, na coparticipação, consciente ou não, na dimensão de incondicionalidade ou profundidade do espírito. Segue-se que a distinção entre cultura e religião pode ser definida – tal como aponta a apta fórmula de Christian Danz – como uma entre *intentio obliqua* e *intentio recta* (DANZ, 2009, p. 181). A determinação do caráter religioso ou cultural de um ato depende, por conseguinte, do direcionamento da consciência subjetiva em sua atividade no “mundo da vida” (*Lebenswelt*).

Frente a estas elucidações da *Religionsphilosophie* de Tillich, torna-se evidente que tanto a unidade imprescindível, quanto a distinção entre religião e cultura, dizem respeito à *atitude de intencionalidade da consciência*: a religião é o direcionamento da consciência intencional ou noética ao sentido incondicionado – ou, para usarmos um termo

²² „Form und Gehalt gehören zusammen; es ist sinnlos, das eine ohne das andere zu setzen“.

²³ „Im kulturellen Akt ist das Religiöse also substantiell; im religiösen Akt das Kulturelle formell“. Nesta conexao, TILLICH, P. *Religionsphilosophie*, p. 135, procede: „Kultur ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfüllung der einzelnen Sinnformen und ihre Einheit gerichtet sind. Religion ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfassung des unbedingten Sinngehaltes durch die Erfüllung der Sinneinheit hindurch gerichtet sind. Für die Religion ist es also charakteristisch, daß die Sinnformen für sie Durchgang in der doppelten Bedeutung des Hindurchmüssens und des Hintersichlassens sind, während die Kultur in die einzelnen Sinneinheiten und schließlich in der Sinneinheit überhaupt haltmacht“.

correlato, à substância do sentido (*Sinngehalt*) –, ao passo que a cultura é o direcionamento noético às formas condicionadas e sua unidade. A autocompreensão reflexiva do espírito em suas funções teóricas e práticas ocorre, por conseguinte, através das determinações concretas do espírito. É precisamente neste sentido que a metáfora tillichiana de *Durchbruch* – a saber, *a irrupção da revelação* – deve ser compreendida. Em outras palavras: na religião o espírito agarra a si mesmo em sua estrutura reflexiva, percebendo-se a si mesmo como o *prius* da atividade cultural. Embora possa encontrar-se inconsciente no que diz respeito à sua própria constituição e atividade reflexivas no mundo da vida, a mesma autorrelacionalidade do espírito se encontra presente na condição de pressuposto da atividade cultural.

Religião e autoconsciência: a revelação fundamental como nascimento da religião e da autoconsciência

Tendo-se em vista tais considerações, cabe-nos ressaltar que, quando nos referimos à compreensão tillichiana de religião como *o autopôr-se contingente do espírito humano na reflexividade interior de sua autorrelação*, temos de ter em mente que estamos lidando, aqui, com um conceito de religião que opera na esfera da “vida consciente” (Henrich), isto é, no plano da consciência reflexiva. Trata-se, em outras palavras, de um direcionamento noético ao sentido incondicionado intrínseco à vida consciente da subjetividade religiosa que se atualiza sempre e necessariamente *através* das formas condicionadas postas pelo espírito²⁴. Esta religião do plano consciente-noético, precisamente por possuir um sentido mais estreito, precisa ser diferenciada – mas nunca separada! – da religião enquanto uma experiência imediata ou uma experiência prerreflexiva do incondicionado. Tillich refere-se a

²⁴ Sobre este ponto, cf.: TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. (1922). In: CLAYTON, J. P. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 4: Religionsphilosophische Schriften, p. 81: „Das Bedingte ist das Medium, in dem und durch das hindurch das Unbedingte erfaßt wird. Zu diesem Medium gehört auch das erkennende Subjekt. Auch dieses tritt in keiner Weise als begründend auf, sondern nur als der Ort, in dem das Unbedingte im Bedingten offenbar wird“.

esta experiência prerreflexiva imediata através do termo *Grundoffenbarung* (revelação fundamental)²⁵. Em seu texto *Rechtfertigung und Zweifel* (1924)²⁶, por exemplo, ele descreve a irrupção (*Durchbruch*) da revelação fundamental divina (*Grundoffenbarung*) como o momento “do nascimento da religião em cada homem” (TILLICH, 1992, p. 90)²⁷. Para Tillich, o momento da irrupção da revelação fundamental “é completamente indiferente em relação ao seu conteúdo”. Isso quer dizer que, precisamente por ser prerreflexiva e imediata, na revelação fundamental o homem “não possui nenhum trabalho cognitivo, nenhum conteúdo do pensamento para ostentar”. Nesta irrupção, “o divino é o abismo e o fundamento do sentido, o começo e o fim de todo conteúdo possível” (TILLICH, 1992, p. 90)²⁸.

O que importa para nossos propósitos nesta demarcação terminológica estabelecida por Tillich é, precisamente, a “imediatidade do religioso”, que configura “a base para cada irrupção em direção a uma objetividade, em direção a um nome e uma forma” (TILLICH, 1992, p. 88)²⁹. Isto implica afirmar precisamente que, na *Grundoffenbarung*, o “divino” – que já é uma predicação oriunda de uma reflexão simbólica

²⁵ Sobre o conceito de *Grundoffenbarung*, cf. SCHÜBLER, W. Where does Religion Come from? Paul Tillich's Concept of *Grundoffenbarung*. In: DESPLAND, M.; PETIT, J.-C.; RICHARD, J. (Éd.). **Religion et culture**: Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich Université Laval, Québec, 18 août 1986. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Éditions du Cerf, 1987, p. 159-171; cf. também sua tese doutoral, defendida em 1988 na Université Laval (Québec), sob a orientação de Jean Richard, e publicada em alemão em 1989: SCHÜBLER, W. **Jenseits von Religion und Nicht-Religion**: der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs. Frankfurt am Main: Athenäum, 1989, p. 31-69.

²⁶ TILLICH, P. *Rechtfertigung und Zweifel*. (1924). In: HUMMEL, G. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 6: Theologische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1992, p. 83-97.

²⁷ „[...] es ist die Geburtsstunde der Religion in jedem Menschen, der zur Tiefe der Verzweiflung aus Zweifel und Sinnentleerung gedrungen ist, der die dämonische Frage, sollte Gott sein, sollte Wahrheit sein, sollte Sinn sein, vernommen hat“.

²⁸ „Der Moment des Durchbruchs ist in Bezug auf Inhalte völlig indifferent. Der Mensch hat kein Werk des Erkennens, keinen Gedankeninhalt vorzuweisen. Das Göttliche ist der Sinnabgrund und -grund, das Ende und der Anfang jedes möglichen Inhaltes“.

²⁹ Esta “experiência imediata”, que funda a religião, não pode ser confundida com “mística”. Como TILLICH, P. *Rechtfertigung und Zweifel*. (1924), p. 88 afirma: „Mystik ist der Versuch, die verloren gegangene Unmittelbarkeit des Religiösen wiederzufinden, die die Basis für jeden Durchbruch zur Objektivität, zu Name und Form sein muß“. Enquanto a mística constitui, para Tillich, o fim da religião, seu telos último, a revelação fundamental constitui seu início, ou melhor, o momento de seu nascimento em cada homem.

posterior³⁰! – se dá ao homem de uma forma imediata que não possui nem nome, nem forma. Trata-se, portanto, de uma revelação fundamental que se caracteriza por ser não-simbólica. Não obstante, essa mesma revelação divina fundamental e imediata, que é o *prius* do nascimento da religião, é também o fundamento para toda irrupção de um nome e uma forma, ou melhor, o fundamento para toda apreensão sempre necessariamente simbólica do divino. Como afirma com precisão Werner Schüßler, “a apreensão simbólica do divino se fundamenta num agarrar imediato do divino que recebemos dentro da *Grundoffenbarung*” (1987, p. 161). Por consequência, a revelação fundamental ou *Grundoffenbarung* não pode ser confundida com aquilo que Tillich designa como “revelação” (*Offenbarung*)³¹, uma vez que toda revelação pressupõe a faculdade ou capacidade humana de uma receptividade sempre já, por força da própria estrutura da autoconsciência subjetiva, *responsiva*. E isso quer dizer precisamente que, ao receber esta revelação, o homem a torna simbólica, mediando reflexivamente o conteúdo revelado através da atividade da consciência. Em outras palavras: a revelação atual constitui uma imediatidade mediada (*vermittelte Unmittelbarkeit*), isto é, uma mediação simbólica da *Grundoffenbarung* enquanto experiência imediata do incondicionado. Caso *Grundoffenbarung* e *Offenbarung* fossem termos intercambiáveis na reflexão de Tillich, a comparação entre a revelação fundamental com o “princípio de identidade [*das Prinzip der Identität*]” seria completamente impossível³². Antes, a revelação

³⁰ Sobre este ponto, TILLICH, P. *Rechtfertigung und Zweifel*. (1924), p. 90 afirma: „Es [viz., der Moment des Durchbruchs] steht jenseits von Licht und Finsternis, von Natur und Persönlichkeit, von Göttlichem und Dämonischem“.

³¹ TILLICH, P. *Dogmatik – Vorlesung* (Dresden 1925-1927). In: SCHÜßLER, W.; STURM, E. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band XIV. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co., KG; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 2005, § 5, p. 19 define o conceito de *Offenbarung* ênfase no original da seguinte forma: „*Offenbarung ist Durchbruch des Unbedingten in das Bedingte. Sie ist weder Verwirklichung noch Zerstörung der bedingten Formen, sondern ihre Erschütterung und Umwendung*“. [Ênfase no original]. Para uma breve análise do conceito de *Offenbarung* em Tillich, cf. o artigo de SCHARF, U. C. *The Concept of the Breakthrough of the Revelation in Tillich's Dogmatik of 1925*. In: PARRELLA, F. J. (Ed.). **Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community**; International Paul Tillich Conference, p. 65-81.

³² Como TILLICH, P. *Rechtfertigung und Zweifel*. (1924), p. 88 afirma: „Das Prinzip der Identität ist die logisch gesetzliche und darum ungläubige Formulierung der Paradoxie, die im gläubigen Erfassen der Grundoffenbarung vorliegt. Es fehlt der Identität das Element des Abgrundes im Grunde, des Vernichtenden, Zerstörenden, alles Endliche Aufhebenden des Sinngrundes“.

fundamental deve ser entendida como o *prius* e o início da revelação. Por este motivo, a revelação fundamental somente pode ser separada da revelação abstratamente, isto é, por meio de um exercício reflexivo intrínseco à tarefa analítica. A revelação fundamental funda a religião, mas ela somente se atualiza na reflexividade própria à vida consciente.

A partir destas considerações, torna-se possível perceber um aspecto fundamental da *Religionsphilosophie* de Tillich – a saber, a relação entre o sentido incondicionado que fundamenta a religião e a formação da autoconsciência individual. É precisamente neste ponto que podemos falar da presença de uma “teoria da subjetividade” no âmago de sua reflexão filosófica sobre a religião. Aqui, poderemos oferecer apenas algumas direções gerais, na medida em que esta relação exige um exame minucioso que ultrapassa os limites destes breves apontamentos teóricos gerais.

Tillich afirma que o incondicional, entendido nos termos de sua teoria idealista-neokantiana do sentido, é tanto o fundamento da certeza de Deus, quanto o fundamento da certeza de si. Essa relação aparece numa fórmula paradoxal presente em seu já citado ensaio *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*: “a certeza de Deus é a certeza do incondicional que está contida na certeza de si e a fundamenta” (TILLICH, 1922, p. 82)³³. Assim, torna-se evidente que, também para Tillich, a certeza de Deus está posta conjuntamente com a certeza do *Selbst* – ou, como aparece em diferentes lugares na tradução portuguesa da *Teologia sistemática*, o “eu profundo³⁴”. A certeza do incondicional (*Gewißheit des Unbedingten*), que é a certeza de Deus, está contida na certeza de si e fundamenta a autoconsciência. Ao situar a certeza de Deus na autoconsciência imediata, Tillich aponta tanto para o caráter não-objetivo de Deus, quanto para a experiência do *self* que é abarcado (*Getragensein*) pelo *incondicional*. De forma evidente, “o” *Unbedingte* não é nem um “algo”, nem uma parte do mundo, nem mesmo o “Ser Absoluto”. Antes, *Das Unbedingte* é a totalidade mais

³³ „Gottesgewißheit ist die in der Selbstgewißheit des Ich enthaltene und sie begründende Gewißheit des Unbedingten“.

³⁴ Sobre este ponto, cf.: TILLICH, P. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 179, 181. Em Tillich, o termo *Selbst* nunca é simplesmente o mesmo que *Ich*, mas um “eu que é autoconsciente”.

profunda e importante de sentido, o Sentido que é, ao mesmo tempo, fundamento e intenção de todo sentido particular.

Percebendo a influência da fenomenologia de Husserl na filosofia da consciência ou do sentido elaborada por Tillich, estamos de acordo com Neugebauer de que o *Unbedingte*, enquanto fundamento e alvo da consciência noética, deve ser interpretado primordialmente como um noema. Como afirma com notável precisão Neugebauer, “se Tillich concede ao incondicionado o *status* de um noema, então aí está contido seu entendimento da teoria do sentido” (2011, p. 56)³⁵. Segue-se que, para Neugebauer, “o conceito do incondicionado não deve ser concebido mais do que sentido incondicionado; e o sentido incondicionado forma, para ele, o correlato intencional da consciência religiosa” (2011, p. 56)³⁶. No entanto, na medida em que não podemos falar sobre o *Unbedingte* sem, ao mesmo tempo, condicioná-lo, Tillich emprega uma categoria correlata, viz., o *Gehalt*, que constitui “um dos conceitos mais cambiantes da teologia da cultura”. O *Gehalt* opera no pensamento de Tillich como um correlato de *Unbedingte*, sendo que ambos não devem ser interpretados como “um objeto no sentido do mundo de objetos reais, mas caracteres de sentido” (NEUGEBAUER, 2011, p. 56)³⁷. Assim, a relação entre *Gehalt* e *Form* deve ser compreendida mais propriamente como “a expressão do incondicionado” (DANZ, 2000, p. 308-309; nota 17), sem que, com isso, a polaridade entre substância e forma seja, de modo evidente, obliterada.

Essa demarcação conceitual é – em nosso entendimento, ao menos – extremamente importante para uma análise exegética do pensamento tillichiano, sobretudo porque estas duas categorias são usualmente empregadas de uma forma intercambiável. A demarcação rigorosa entre *Unbedingte* e *Gehalt*, além de corroborar a função do *Unbedingte* como o Sentido do sentido na fundamentação da filosofia tillichiana, ou melhor, *como uma descrição da autoconsciência*, também contribui para a matização da influência da fenomenologia husserliana em Tillich. A de-

³⁵ „Wenn Tillich dem Unbedingten den Status des Noema einräumt, so ist darin dessen sinntheoretisches Verständnis enthalten“.

³⁶ „Der Begriff des Unbedingten ist vor diesem Hintergrund nicht anders zu begreifen als unbedingter Sinn, und der unbedingte Sinn bildet für ihn ein intentionales Korrelat des religiösen Bewusstseins“.

³⁷ „Das Unbedingte bzw. der unbedingte Sinngehalt ist kein Gegenstand im Sinne der reellen Objektwelt, sondern sinnhaften Charakters“.

marcação rigorosa desta influência abre uma nova perspectiva analítica e interpretativa, produzindo uma delimitação conceitual completamente ignorada em nosso contexto de reflexão.

Religião como consciência ou transparência da autorreflexividade interna do espírito

Como corolário de tais considerações analíticas extremamente breves, cabe-nos ressaltar ainda que, para que uma análise rigorosa de Tillich possa ser levada a cabo, é preciso atentar que a religião concreta fornece, no escopo da filosofia da consciência e do sentido desenvolvida por Tillich, uma descrição da estrutura da autorreflexividade do *self*. Na religião o homem está consciente da reflexividade interior de sua autorrelacionalidade: trata-se, nos termos do próprio Tillich, do “modo religioso apriori de autoapreensão” (TILLICH, 1987, p. 81)³⁸. Com isso queremos afirmar, na trilha de Danz, que a religião diz respeito “ao evento de reflexividade sobre as funções culturais da consciência e, assim, como o tornar-se-transparente-para-si [*Selbstdurchsichtigkeit*] da autorrelação em sua reflexividade e historicidade interior” (DANZ, 2009, p. 179)³⁹. Assim, como bem ressalta Danz, a teoria da consciência de Tillich fornece um conceito de religião que tem a ver com “a compreensão contingente do espírito individual em sua relação consigo mesmo através das formas concretas postas pelo espírito” (DANZ, 2009, p. 180)⁴⁰. Esta versão do lugar da religião no âmbito de uma teoria da consciência revela o motivo pelo qual a religião é tanto distinguível quanto inseparável da consciência cultural. Novamente nas precisas palavras de Christian Danz: “a religião somente pode se realizar através da assimilação pela – e, portanto, através das – formas culturais postas pelo espírito, de tal modo que ela simultaneamente usa e nega

³⁸ TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. (1922), p. 81 descreve “o modo religioso apriori de autoapreensão” da seguinte forma: „Es besteht nun für das Ich die Möglichkeit, seine Selbstgewißheit so zu erleben, daß die unbedingte Realitätsbeziehung, die darin enthalten ist, im Vordergrund steht: die a priori religiöse Art der Selbsterfassung“.

³⁹ “Tillich understands religion as the event of reflexivity upon the cultural functions of consciousness and thus as the becoming-transparent-to-itself of self-relatedness in its inner reflexivity and historicity”.

⁴⁰ “Religion is thus understood as the contingent comprehension of the individual spirit in its relation to itself through the concrete forms posited by spirit”.

estas formas” (DANZ, 2009, p. 180)⁴¹. Tillich emprega estes diferentes níveis do conhecimento reflexivo – como intencionamos, ainda que brevemente, apontar – em suas categorias *Gehalt* e *Form* (substância e forma), que são fundamentalmente constitutivas para o desenvolvimento de sua filosofia idealista-neokantiana do sentido tal como formulada, sobretudo, na década de vinte do século passado. A categoria substância demarca o conhecimento do espírito na reflexividade de sua atividade cultural, ao passo que a categoria forma aponta para a atividade espiritual autônoma, isto é, para as funções transcendentais do espírito (DANZ, 2009, p. 181)⁴².

Como corolário de tais considerações temos que também a ontologia que Tillich começa a elaborar a partir da década de vinte, encontrando sua formulação mais exaustiva e sistemática nos três volumes de sua

⁴¹ “[...] religion can only realize itself through assimilation by, and therefore through, the cultural forms posited by spirit, in such a way that it simultaneously both uses and negates these forms”.

⁴² Como afirma DANZ, C. *Tillich's Philosophy*, p. 181: “The category of content [*sic*] was thus made to stand for spirit's knowledge in the reflexivity of its cultural activity, and the category of form for the object- and action-related autonomous activities of spirit, that is to say, the transcendental functions of spirit”. Aqui, como se pode perceber, há um grave erro na tradução do texto de Danz presente no *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. O conceito que se aplica para o conhecimento do espírito na reflexividade de sua atividade cultural é o conceito de “*Gehalt*”, i.e., substância. O termo *Gehalt* jamais poderia ser traduzido para o inglês como “*content*”, na medida em que este termo aponta para o conteúdo que se pode apreender do *Gehalt* numa forma, e não para a apreensão do próprio *Gehalt*. O conceito de conteúdo – no inglês, “*content*” – corresponde ao conceito de *Inhalt* e não ao conceito de substância, *Gehalt*. Como se sabe, esta estrutura triádica – viz., *Gehalt*, *Inhalt*, *Form* – foi por Tillich apropriada de seu professor e especialista em Fichte Fritz Medicus e elaborada em sua *Kulturvortrag* de 1919. Nas palavras de TILLICH, P. *Über die Idee einer Theologie der Kultur*. (1919). In: PALMER, M. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 2: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1990, p. 76: „*Der Gehalt wird an einem Inhalt mittels der Form ergriffen und zum Ausdruck gebracht*. Der Inhalt ist das Zufällige, der Gehalt das Wesentliche, die Form das Vermittelnde“. Para o emprego de F. Medicus da relação *Gehalt-Form* em seus estudos sobre Fichte, cf.: MEDICUS, F. **J. G. Fichte**. *Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1905, sobretudo, p. 70-71. Sobre a influência de Fichte em Tillich, cf.: DANZ, C. **Religion als Freiheitsbewußtsein**. *Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, p. 126-134. Sobre a influência da interpretação fichteana de Medicus no jovem Tillich, see DANZ, C. *Freedom as Autonomy: Observations on Paul Tillich's Reception of Fichte*. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society**, vol. 41, no. 1, 2015, p. 15-19. Cf. também GRAF, F. W.; CHRISTOPHERSEN, A. *Neukantianismus, Fichte- und Schellingrenaissance*. *Paul Tillich und sein philosophischer Lehrer Fritz Medicus*. **Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte (Journal for the History of Modern Theology)**, vol. 11, issue 1, 2006, p. 52-78.

Systematic Theology, não constitui uma ontologia no sentido pré-kantiano, isto é, uma forma erudita, porém altamente problemática, de ontoteologia. Antes o contrário: a ontologia tillichiana deve ser compreendida como um componente necessário de sua filosofia do espírito, ou melhor, como uma descrição filosófico-transcendental da estrutura da autorrelação (*Selbstverhältnis*) espiritual. A teoria ontológica de Tillich opera, assim, como uma “explicação da estrutura da experiência” (DANZ, 2000, p. 18-25), permanecendo um momento necessário dentro do escopo mais abrangente de sua filosofia do espírito. Afinal, “a ontologia não é uma tentativa especulativa e fantástica de estabelecer um mundo por trás do mundo; ela é uma análise da estrutura do ser com as quais nos deparamos em todo encontro com a realidade” (TILLICH, 2005, p. 37). Essa descrição da teoria ontológica se torna evidente, por exemplo, quando Tillich afirma no primeiro volume de seu *magnum opus*: “a verdade de todos os conceitos ontológicos é seu poder de expressar aquilo que torna possível a estrutura sujeito-objeto. Eles constituem esta estrutura; não são pois controlados por ela” (TILLICH, 2005, p. 179). Ou ainda: “a autorrelação está implícita em toda experiência. Há algo que ‘tem’ e algo que é ‘tido’, e os dois são um. A questão não é saber se os *eus* existem. A questão consiste em saber se estamos cientes da autorrelação” (TILLICH, 2005, p. 179). Como Tillich afirma, “tanto as características essenciais quanto as existenciais são abstrações que, na realidade, aparecem na unidade complexa e dinâmica que chamamos de ‘vida’” (TILLICH, 2005, p. 80)⁴³.

⁴³ Todos estes aspectos da teoria ontológica desenvolvida por Tillich já foram corretamente apontados por Christian Danz. Sobre este ponto, cf.: DANZ, C. *Tillich's Philosophy*, p. 184-186. Por meio desta descrição da teoria ontológica, a influência de Kant em Tillich torna-se ainda mais evidente. Neste ponto em particular, JOSGRILBERG, R. Uma leitura pós-heideggeriana da onto-teologia de Tillich, p. 67 possui razão quando afirma: “[...] Tillich, em nossa interpretação, pensa ainda no quadro neo-kantiano de relacionar eu e mundo. O pensamento de Tillich opera uma reelaboração neokantiana radicalizando a oposição entre condições apriori da experiência de Deus (visto agora como a priori místico), de um lado, e das vicissitudes dessa experiência histórica e existencial, de outro. Não seria essa a ontologia implícita no pensamento kantiano (e apontada por Heidegger no seu *livro sobre Kant*) que Tillich finalmente desdobra?”. O problema da interpretação de Josgrilberg, entretanto, é afirmar que Tillich “pensa *ainda* no quadro neokantiano de relacionar eu e mundo” [Ênfase nossa]. Este “ainda” apontado por Josgrilberg revela a sequela da arrogância heideggeriana no que diz respeito à sua descrição, como apontamos acima (cf., nota 9), da caracterização da metafísica ocidental moderna sobre o quadro generalizante de uma ontoteologia. A pergunta que permanece para o leitor atento é, no entanto, apenas uma: se a reflexão de Tillich opera a partir deste quadro – viz., o quadro neokantiano –, não deveria ele ser analisado desde dentro, i.e., precisamente a partir desta constelação

Assim, torna-se possível afirmar que, em seu nível mais fundamental, a teoria ontológica de Tillich representa, por mais tautológico que possa soar, uma descrição ontológica da autorrelacionalidade, bem como das implicações do relacionamento “eu-mundo”. Os momentos individuais que constituem esta estrutura são por Tillich chamados de “elementos ontológicos”, que compartilham a estrutura fundamental da autorrelacionalidade: em outras palavras, estes elementos ontológicos constituem, na terminologia tillichiana tardia, “polaridades”. É a partir desta estrutura de polaridade que o conceito de Deus aparece em sua obra teológica, na medida em que Deus é representado, por meio de uma descrição marcadamente ontológica – mas não ontologizante! –, como “o Ser-em-si”. De forma evidente, o Ser-em-si não é nenhum ser substantivo particular, nem mesmo o mais elevado dos seres, o “Ser Absoluto”. É ele, antes, o fundamento (*Grund*) da estrutura reflexiva da autoconsciência, ou seja, “a dimensão de incondicionalidade (*Unbedingtheitsdimension*) que é constitutiva da própria autorrelacionalidade” (DANZ, 2009, p. 185)⁴⁴.

de problemas? Por não explorar a concepção de Tillich a partir do quadro neokantiano, e por adotar a crítica heideggeriana como base para sua crítica do pensamento tillichiano, Josgrilberg falha em oferecer uma crítica interna do sistema de Tillich, trazendo elementos completamente exógenos que somente contribuem para uma interpretação tergiversada de seu pensamento. Em outras palavras: Tillich deve ser interpretado a partir de dentro, isto é, a partir da fundamentação própria de seu sistema filosófico e de seus conceitos basilares, e não “desde fora”, como o faz, entre outros, Josgrilberg. É precisamente em função desta crítica externa que JOSGRILBERG, R. Uma leitura pós-heideggeriana da onto-teologia de Tillich, p. 67 incorre no absurdo de afirmar não apenas que “Tillich não escapa a uma gnose onto-teológica na linha de Plotino, Böhme, Schelling. Mantém uma metafísica da essência em tensão com o personalismo em torno a uma concepção teológica do ‘self’”. A ontologia tillichiana resulta de uma síntese do pensamento ontológico com o pensamento teológico”, mas também que, em seu pensamento, “a dualidade da essência e da existência prolongam uma metafísica místico-teísta que forma a moldura para as ambigüidades da vida. Estamos diante de uma onto-teologia que se abre para uma analítica da existência alienada”. Se uma crítica ao sistema tillichiano quiser ser tomada com a devida seriedade, é importante que atentemos para a fundamentação interna de seu sistema. Toda interpretação e crítica tergiversada falha por não adentrar a consistência sistemática interna, permanecendo, na melhor das hipóteses, arbitrária e, não por último, completamente estéril.

⁴⁴ “Needless to say, this ontological definition of the concept of God is not meant in a substance-like, realist or ‘ontotheological’ sense, but rather the description of God as being-itself represents an ontological reformulation of the dimension of unconditionality (*Unbedingtheitsdimension*) which is constitutive of self-relatedness itself” (p. 184-185).

Tendo-se em vista tais considerações, podemos afirmar que a base conceitual da filosofia da cultura de Tillich representa uma forma modificada de filosofia do espírito que o permite defender tanto a autonomia da cultura e da religião por um lado, quanto a indispensável reciprocidade entre ambas, por outro. Assim, para usarmos, de forma parafraseada, uma fórmula de sua famosa *Kulturvortrag* de 1919, a tarefa da teologia, enquanto ciência normativa da religião, é “trazer à expressão” o tornar-se-reflexivo do espírito “em cada província e criação da cultura” (TILLICH, 1990, p. 75)⁴⁵. A religião é, para Tillich, a província onde o espírito se torna transparente em sua atividade cultural e na concretude de suas ações. Na medida em que o espírito é capaz de criar símbolos de sua própria autotransparência em sua atividade no mundo da vida, a teoria dos símbolos de Tillich encontra o seu fundamento (DANZ, 2009, p. 181). Esta teoria não constitui um desenvolvimento independente, mas irrompe como uma necessidade da filosofia tillichiana do tornar-se-transparente-para-si do espírito através da reflexividade sobre sua autorrelacionalidade e historicidade interior.

É, acreditamos, a partir desta mesma descrição da autotransparência por meio da reflexividade sobre a estrutura da autorrelacionalidade do *self* em sua historicidade interior que a ontologia posterior de Tillich deve ser interpretada. Afinal, como bem acentuou Danz, “a filosofia de Tillich permaneceu, por toda a sua vida, uma filosofia do espírito, fundamentada em sua interpretação do espírito e do sentido” (DANZ, 2009, p. 185)⁴⁶. Caso esta interpretação possa ser sustentada – tal como, de fato, acreditamos –, então as leituras tergiversadas e dispensacionalistas da *Religionsphilosophie* de Tillich poderão ser refutadas e, assim, a unidade de seu pensamento poderá, também em nosso contexto, ocupar um espaço de reflexão e de investigação imanente rigorosa.

⁴⁵ No original, sem paráfrase, Tillich postula sua fórmula do seguinte modo: „Aufgabe einer Theologie der Kultur ist es, diesem Prozeß in allen Gebieten und Schöpfungen der Kultur zu verfolgen und zum Ausdruck zu bringen“.

⁴⁶ “Tillich’s philosophy, throughout his life, remains a philosophy of spirit, grounded in his interpretation of spirit and meaning”.

Referências bibliográficas

BARTH, U. Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs. DANZ, C.; SCHÜBLER, W. (Hrsg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven**. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG., 2011, p. 13-37.

CLAYTON, J. P. **The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980.

DANZ, C. **Religion als Freiheitsbewußtsein**. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000.

_____. Tillich's Philosophy. In: MANNING, R. R. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 173-188.

_____. Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei Otto und Tillich. In: LAUSTER, J.; SCHÜZ, P.; BARTH, R.; DANZ, C. (Hrsg.). *Rudolf Otto*. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014, p. 335-345.

_____. Freedom as Autonomy: Observations on Paul Tillich's Reception of Fichte. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society**, vol. 41, no. 1, p. 15-19, 2015.

DIENTSTBECK, S. **Transzendente Strukturtheorie**. Studien der Systembildung Paul Tillichs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG., 2011.

_____. Von der Sinntheorie zur Ontologie. Zum Verständnis des Spätwerks Paul Tillichs. **Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie**, vol. 57, Issue 1, p. 32-59, 2015.

DOURLEY, J. P. The Problem of Essentialism: Tillich's Anthropology versus His Christology. In: PARRELLA, F. J. (Ed.). **Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community; International Paul Tillich Conference**. New Harmony, 17-20 June 1993. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 125-141.

GRAF, F. W.; CHRISTOPHERSEN, A. Neukantianismus, Fichte- und Schellingrenaissance. Paul Tillich und sein philosophischer Lehrer Fritz Medicus. **Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte (Journal for the History of Modern Theology)**, vol. 11, issue 1, p. 52-78, 2006.

HAIGIS, P. Is Religion Rational? The Religious Apriori in the Philosophy of Religion of Ernst Troeltsch and Paul Tillich. In: DUMAIS, A.; RICHARD, J. (Éd.). **Philosophie de la religion et théologie chez Ernst Troeltsch et Paul Tillich**. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Paris: L'Harmattan, 2002, p. 95-134.

HEIDEGGER, M. **Gasamtausgabe**. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 11: Identität und Differenz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2006.

HENRICH, D. **Der ontologische Gottesbeweise**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.

_____. The Origins of the Theory of the Subject. In: HONNETH, A. et al. (Ed.). **Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment: Studies in Contemporary German Social Thought**. Cambridge; London: The MIT Press, 1992, p. 29-87.

HIGUET, E. A. Ontologia e religião na teologia da cultura de Paul Tillich – A contribuição da ontologia para a análise religiosa da cultura. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 11, n. 22, p. 5-21, dez. 2012.

_____. Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 13, n. 26, p. 29-50, dez. 2014.

JOSGRILBERG, R. Uma leitura pós-heideggeriana da onto-teologia de Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 11, n. 21, jun. 2012, p. 59-76.

LEINER, M. Tillich on God. In: MANNING, R. R. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 37-55.

MANNING, R. R. **Theology at the End of Culture: Tillich's Theology of Culture and Art**. Leuven; Paris; Dudley: Peeters, 2005.

MEDICUS, F. **J. G. Fichte**. Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1905.

NEUGEBAUER, G. Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs vor dem Hintergrund seiner Schelling- und Husserlrezeption. In: DANZ, C.; SCHÜBLER, W. (Hrsg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven**. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG., 2011, p. 38-63.

PANNENBERG, W. Das Ende der Metaphysik und der Gottesgedanke. In: **Metaphysik und Gottesgedanke**. Göttingen; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 7-19.

SCHARF, U. C. The Concept of the Breakthrough of the Revelation in Tillich's *Dogmatik* of 1925. In: PARRELLA, F. J. (Ed.). **Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community**; International Paul Tillich Conference. New Harmony, 17-20 June 1993. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 65-81.

SCHARLEMANN, R. P. Ontology in Tillich's Dogmatics of 1925. In: **Religion and Reflexion: Essays on Paul Tillich's Theology**. (Tillich-Studien. Band 16.) Ed. Erdmann Sturm. Münster: LIT Verlag, 2004, p. 203-214.

SCHÜBLER, W. Where does Religion Come from? Paul Tillich's Concept of *Grundoffenbarung*. In: DESPLAND, M.; PETIT, J.-C.; RICHARD, J. (Éd.). **Religion et culture: Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich** Université Laval, Québec, 18 août 1986. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Éditions du Cerf, 1987, p. 159-171.

_____. **Jenseits von Religion und Nicht-Religion:** der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs. Frankfurt am Main: Athenäum, 1989.

_____. Tillich's Life and Works. In: MANNING, R. R. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 3-17.

TILLICH, P. Autobiographical Reflections. In: KEGLEY, C. W.; BRETALL, R. W. **The Theology of Paul Tillich**. New York: The Macmillan Company, 1964, p. 3-21.

_____. Paul Tillich – Emanuel Hirsch. 9. V. 1918. Die große religionsphilosophische Debatte. In: ALBRECHT, R.; TAUTMANN, R. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band VI: Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerke, 1983, p. 95-218.

_____. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. (1922). In: CLAYTON, J. P. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 73-90.

_____. Religionsphilosophie. (1925). In: CLAYTON, J. P. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 117-170.

_____. Über die Idee einer Theologie der Kultur. (1919). In: PALMER, M. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 2: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1990, p. 69-85.

_____. Rechtfertigung und Zweifel. (1924). In: HUMMEL, G. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 6: Theologische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1992, p. 83-97.

_____. Dogmatik – Vorlesung (Dresden 1925-1927). In: SCHÜßLER, W.; STURM, E. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band XIV. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co., KG; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 2005.

_____. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

WENZ, G. **Subjekt und Sein**. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs. München: Chr. Kaiser Verlag, 1979.

WINQUIST, C. **Desiring Theology**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

WOLFES, M. **Protestantische Theologie und moderne Welt:** Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999.